Robert SPAEMANN

CHRZEŚCIJAŃSTWO I FILOZOFIA W NOWOŻYTNOŚCI

Długotrwała symbioza filozofii i chrześcijaństwa nie może zostać zignorowana bez szkody dla obydwu stron. Filozofia dostarczyła chrześcijaństwu instrumentarium pojęciowego, i to nie tylko w ostatnich wiekach. Zmuszona koniecznością znacznie rozszerzyła swe instrumentarium, podejmując badanie treści objawienia chrześcijańskiego.

Od samego początku chrześcijaństwo stanęło wobec konieczności konfrontacji z filozofią. Konieczność ta wynikała z roszczenia do prawdy, które wnosi religia chrześcijańska. Chrześcijaństwo nie jest ani poetyckim światopoglądem, ani mitem, ani pewnym sposobem odczuwania życia, lecz wiarą w rzeczywiste objawienie przez Boga Jego istoty, pochodzenia i celu człowieka, jego upadku i odkupienia. Kiedy Piłat pyta Chrystusa, czy jest On królem, Chrystus odpowiada twierdząco, wskazując zarazem na podstawę, na której opiera się Jego roszczenie: „Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie". Piłat wówczas pyta: „Cóż to jest prawda?" (J 18, 37-38). Tradycyjnie odpowiedź na to pytanie przynależy do kompetencji filozofii. Religia, której sednem jest wyznanie wiary, a zatem dogmat, nolens volens staje wobec konieczności konfrontacji z tym dążeniem do prawdy, które polega na refleksji, na przedstawianiu argumentów i ich weryfikacji. Czyż Platoński Sokrates nie twierdził, że filozoficzna teoria nieśmiertelności duszy jest rodzajem tratwy, na której człowiek może płynąć przez morze życia, „o ile ktoś nie jest w stanie przeprawić się bezpieczniej i pewniej na trwalszej podstawie jakiejś myśli boskiej" (logos theios)?[1]

W starożytnym świecie chrześcijanie pojawiają się z przesłaniem, że ów Boski Logos stał się ciałem w Jezusie z Nazaretu i wszedł w dzieje; teraz zatem, jeśli ktoś chce osiągnąć przeznaczony dla człowieka cel, może i powinien żeglować na tym statku, który nosi imię „Kościół Chrystusa". Jaką rolę dla pasażera tego statku pełni filozoficzna refleksja nad Bogiem i człowiekiem? Kilka uwag na ten właśnie temat będzie stanowiło wprowadzenie do zagadnienia: „Chrześcijaństwo a nowożytność".

W pierwszych wiekach chrześcijaństwa relacja między nim a filozofią jest ambiwalentna. Pod pewnym względem filozofowie są jedynymi pogańskimi partnerami chrześcijan. W świecie pogańskim św. Augustyn wyróżnia religie

---

[1] *Fedon*, 85 c-d, tłum. R. Legutko.

mityczno-poetyckie, polityczne i naturalne lub filozoficzne. Monoteizm judeochrześcijański przyjął postawę jednoznacznie negatywną zarówno w odniesieniu do religii mitycznej, jak i do religii politycznej: „Bożki pogańskie są srebrem i złotem, dziełem rąk ludzkich". W tym względzie krytyka religijna nie różni się jednak od filozoficznej krytyki mitu prowadzonej od czasów Anaksagorasa i Platona. Niektórzy z Ojców Kościoła posuwają się nawet do twierdzenia, że Platon był pod wpływem ksiąg Mojżeszowych. Św. Augustyn stwierdza, że nauka platoników na temat Boga i człowieka nie różni się zasadniczo od nauki chrześcijan. Nawet właściwa chrześcijaństwu doktryna: dogmat o Trójcy Świętej, wyjaśniana jest za pomocą filozoficznych narzędzi pojęciowych w tym sensie, że na mocy rozróżnienia między ousìa a hypòstasis, czyli między istotą a osobą, dzięki nauce o Trójcy Świętej unika się trudności ścisłego monoteizmu. Jednakże św. Augustyn nie nazywa nigdy ani siebie, ani innych chrześcijan „platonikami". „Platonicy" to nadal filozofowie niechrześcijańscy. Są oni zawsze odróżniani od „naszych", nawet wówczas, gdy mówi się, że w tym wszystkim, co może być przedmiotem filozofii, nauczają tych samych rzeczy. W takim jednak razie, dlaczego chrześcijanie nie są „platonikami"? Jest tak dlatego, że w świecie późnostarożytnym „philosophia" nie jest nigdy tylko dyscypliną naukową czy dogmatem, lecz również „bìos", „way of life", szkołą pojętą jako wspólnota życia i wizji świata. Chrześcijaństwo jest jednak właśnie sposobem życia, „bìos", „vita nova". To nowe życie z istoty polega na wejściu we wspólnotę uczniów. „Nasi" to członkowie tej wspólnoty, to ci, którzy przynależą do nowego Izraela, Kościoła, ponieważ wierzą w odkupienie przez Boski Logos, który stał się człowiekiem, i ponieważ z tej wiary czerpią radość życia i dzięki niej przezwyciężają strach przed śmiercią. Wspólnota ta przeciwstawia się teraz innemu „bìos", który wnosi roszczenie totalne, nawet jeśli swoje credo wyraża w pojęciach chrześcijańskich. Dopiero po rozwiązaniu szkół filozoficznych, po zamknięciu Akademii w Atenach, współzawodnictwo między chrześcijaństwem a filozofią zostaje rozstrzygnięte na rzecz relacji wyższości – podporządkowania, tak jak ją pojmuje średniowiecze.

Dopiero w średniowieczu filozofia staje się tym, czym w pewnej mierze jest do dzisiaj, to znaczy dyscypliną podstawową w ramach studiów uniwersyteckich, wiedzą podstawową również dla teologii. Można twierdzić, że deideologizacja filozofii jest owocem chrześcijaństwa. W średniowieczu istnieje wielka filozofia, ale nie istnieją filozofowie w sensie ścisłym, to znaczy ludzie, którzy swój sposób życia definiują poprzez filozofię. Ostateczne pytania człowieka znajdują odpowiedź w wierze, która swą autentyczną interpretację otrzymuje od Kościoła. Pod takim dachem filozofia uzyskuje znaczny obszar wolności. Dzięki temu przejście od platonizmu do arystotelizmu dokonuje się z relatywnie niewielkimi trudnościami. Jedynie nowe zakony przekształcają stopniowo określone szkoły filozoficzne w konstytutywne elementy swojej tożsamości: podczas gdy sama tożsamość chrześcijańska nie jest związana z taką czy inną

szkołą, jest tak w przypadku tożsamości zakonu. Nawet teorie, które wydają się trudne do pogodzenia z dogmatami, mogą rozwijać się pod warunkiem, że będą przedstawiane jako hipoteza. Jak wiadomo, inkwizycja proponowała Galileuszowi możliwość swobodnego prowadzenia swoich badań pod warunkiem, że swoją teorię określi jako hipotezę. Współczesny fizyk potraktowałby zresztą tę propozycję jako oczywistość: współczesna fizyka przedstawia wyłącznie modele hipotetyczne. Odmowa Galileusza jest równie „średniowieczna" jak działanie inkwizycji.

Jako interesujący przykład włączenia filozofii w kontekst teologiczny – przy zachowaniu jej autonomii – przypomnę tu tylko sposób, w jaki św. Tomasz stawia problem wieczności świata, bronionej już przez Arystotelesa. Św. Tomasz pisze, że chociaż filozoficznie można udowodnić twierdzenie o stworzeniu świata przez Boga, to nie można udowodnić twierdzenia o początku świata w czasie. Ponieważ Boska wola stworzenia świata jest wieczna, to również świat mógłby nie mieć początku. W ekstrapolacji historii naturalnej w nieskończoną przeszłość nie przeszkadza nam nic oprócz objawienia, któremu wierzymy. „My", „nos", św. Tomasza jest odpowiednikiem „naszych" św. Augustyna: my, to znaczy chrześcijanie katolicy. Z logicznego punktu widzenia świat, który nie ma początku, jest równie możliwy jak jego przeciwieństwo. Filozofia jest nauką o tym, co możliwe i konieczne. O rzeczywistościach przygodnych informuje nas wyłącznie z jednej strony doświadczenie, a z drugiej objawienie.

Taka relacja wyższości i podporządkowania odnosi się również do średniowiecznej etyki. Teologia chrześcijańska przejmuje stoicką doktrynę „lex naturalis", a także Arystotelesowski kanon cnót. Jak pisze św. Tomasz, Bóg nie udzielił człowiekowi niczego, co z racji ludzkiej natury nie byłoby pożyteczne dla człowieka. Filozofia może nas nauczyć, co to jest. Filozofia nie może natomiast wiedzieć, że między Bogiem a człowiekiem może istnieć więź, a w konsekwencji również „amor amititiae". Arystoteles twierdzi nawet, że przyjaźń może istnieć tylko między równymi, a zatem nie między Bogiem a człowiekiem. Możliwość takiej przyjaźni opiera się na wierze w Boga, który stał się człowiekiem. Przyjaźń ta, „caritas", staje się teraz „forma virtutum". Tylko dzięki niej człowiek dostępuje zbawienia, ale człowiek nie może jej zdobyć własnymi środkami: jest ona łaską, a zatem nie jest nawet przedmiotem teologii moralnej. Z drugiej strony, nie miłuje Boga ten, kto nie przestrzega Jego przykazań, których treść może zostać poznana rozumem. Nie można natomiast – pisze św. Tomasz – odwrócić tej zależności: przestrzeganie przykazań nie jest dowodem miłości Boga. Jak mówi Pierwszy List do Koryntian, również bez miłości można swoje ciało wydać na spalenie i rozdać biednym cały swój majątek. Pozostaje to jednak wówczas bez wartości. Etyka filozoficzna jest pełna, opiera się na swoim własnym fundamencie, ale nie wystarcza do tego, by poprowadzić człowieka do jego ostatecznego przeznaczenia. O tym przeznaczeniu może nam bowiem powiedzieć tylko objawienie, które odwołuje się do niekoniecznej

faktyczności. Więź Boga z człowiekiem ma swoje źródło w wolności Boga. Dlatego św. Tomasz może powiedzieć, że z racji swego przedmiotu teologia przewyższa metafizykę, ale jest od niej niższa, jeśli chodzi o doskonałość metodologiczną. Metafizyka jest bowiem w stanie uzasadnić samą siebie, czego nie jest w stanie uczynić teologia. Swoje przesłanki czerpie ona z objawienia, a swoje uzasadnienie z kościelnych dogmatów. Ma to konsekwencje dla organizacji średniowiecznej wiedzy. Filozofia nauczana jest na wydziale artium. Magister artium może nauczać tylko o tym, co możliwe, konieczne i niemożliwe, ale nie o tym, co faktyczne. Oznacza to, że nie może on czynić tego, co czyniły starożytne szkoły filozoficzne: proponować koncepcji świata i sposobu życia. Po jakimś czasie magistri artium zostawali zazwyczaj doktorami teologii. Pierwszym, który przez całe życie pozostał magister artium, był Jan Burydan.

Przedstawienie tego tła było konieczne, aby móc zrozumieć specyfikę relacji między chrześcijaństwem a filozofią w nowożytności. Relację tę charakteryzuje, po pierwsze, emancypacja filozofii z kontekstu teologicznego, w który dotąd była włączona; po drugie zaś, próba włączenia treści chrześcijańskiego credo w filozofię, aby w ten sposób zrozumieć to credo lepiej, niż jest to możliwe dla niego samego. Nieco wyostrzając można by powiedzieć, że filozofia broni się przed chęcią przekształcenia się w filozofię chrześcijańską. Magistri artium nie mogą zajmować się ex professo kwestiami wiary. Próbuje tego dopiero filozofia nowożytna: usiłuje ona stać się swego rodzaju filozofią chrześcijańską.

Włączenie chrześcijaństwa w filozofię poprzedziła emancypacja filozofii z kontekstu wiary. Tę emancypację z kontekstu teologicznego przygotował w późnym średniowieczu nominalizm. Filozofia nominalistyczna rozszerza dziedzinę tego, co przygodne, to znaczy tego, co może być również inne, niż jest – i to rozszerza ją w sposób prawie nieograniczony. Z jednej strony rezygnuje z apriorycznego wypowiadania się o prawach przyrody, a następnie z wypowiadania się o istocie; tym samym przygotowuje drogę nowożytnym naukom empirycznym. Z drugiej strony filozofia przestaje również dostarczać wiedzy, która może kierować życiem człowieka. Normy moralne nie wynikają już ze zrozumienia istoty człowieka, lecz można je pojmować jako konwencje lub jako wytwory Bożego objawienia. Wraz z Platonem tradycja nauczała, że dobro nie jest dobrem dlatego, że Bóg tak chce, lecz Bóg chce go, ponieważ jest dobrem. O dobru może nas pouczyć rozum. Teraz zaś twierdzi się, że gdyby Bóg nakazał nam nienawiść, a nie miłość, to nienawiść byłaby dobra. O tym, że Bóg chce miłości, może nas pouczyć tylko objawienie. Odnosi się to tym bardziej do rozumienia istoty Boga. Chociaż teologia zawsze uznawała naukę o Trójcy Świętej za Mysterium fidei, to jednak stosowała zasadę św. Anzelma: „credo ut intelligeam". Oznacza to, że za pomocą myśli próbowała ukazać wewnętrzną racjonalność treści wiary i jej funkcję oświecającą dla człowieka. W tym celu potrzebowała środków pojęciowych, których dostarczała jej filozofia. Teraz

natomiast głosi się rodzaj pozytywizmu objawienia. Powinniśmy przyjąć do wiadomości fakt istnienia Boga w trzech osobach. Jeśli zostałoby nam objawione, że chodzi o sześć osób, to również w to powinniśmy wierzyć. Ale dlaczego dajemy wiarę doktrynie chrześcijańskiej, a nie jakiejś innej nauce? Po zakwestionowaniu wewnętrznej racjonalności doktryny chrześcijańskiej odpowiedź na to pytanie mogła ostatecznie odwołać się tylko do niezrozumiałej dla nas decyzji Bożej łaski. Filozofowie jednak kierowali się ku empirii i odkryli, że przynależność do określonej religii jest kwestią szerokości geograficznej: Kartezjusz stwierdził, że racjonalne pozostanie przy katolicyzmie jest racjonalne nie dlatego, że jest on prawdziwy, lecz dlatego, że jest on religią narodową. Zasada: „Cuius regio euis religio" jest odpowiednikiem twierdzenia Th. Hobbesa: „Non veritas sed auctoritas facit legem". Filozofia pojmuje teraz siebie jako jedyne miejsce prawdy, która przekracza miejsce i czas.

W tym kontekście interesująca jest zmiana znaczenia pojęcia „fanatyzm". Od swego pojawienia się w wieku XVI fanatyzm oznacza roszczenie do uniwersalności ze strony partykularnego, nie dającego się zuniwersalizować punktu widzenia. W wieku XVII wyrażenie to używane było przez katolików na określenie protestantów i wolnomyślicieli, ponieważ ci – jak się zwykło mówić – stawiają swoje prywatne opinie ponad uniwersalną wiarę Kościoła. W wieku XVIII sytuacja odwraca się: teraz to przedstawiciele oświecenia odnoszą wyrażenie „fanatyk" do ludzi wierzących, z tej racji, że bronią oni uniwersalnej ważności swojej wiary; tymczasem jej ważność – zdaniem przedstawicieli oświecenia – jest ograniczona geograficznie, podczas gdy ważność uniwersalna przypada wyłącznie ludzkiemu rozumowi (który – wedle znamiennego wyrażenia Kartezjusza – jest rzeczą najsprawiedliwiej rozdzieloną na świecie). Filozofowie, „les philosophes" – nazwa ta odżywa teraz jako określenie sposobu życia. W oświeceniu francuskim odnosi się ono do określonej frakcji: „les philosophes" to ci, którzy podają w wątpliwość uniwersalną ważność religii chrześcijańskiej.

Oddzielona od chrześcijaństwa filozofia przyjmuje teraz trzy typowe formy: Pierwszą jest filozofia sceptycko-agnostyczna reprezentowana przez D. Hume'a i francuskie oświecenie. Filozofia pojęta jest tu jako sposób życia, wizja świata i alternatywa w stosunku do chrześcijaństwa kościelnego. Inną drogą idzie wielka filozofia kontynentalna – racjonalizm, Rousseau oraz filozofia transcendentalna. Czerpią one inspirację z roszczenia do uniwersalności wnoszonego przez chrześcijaństwo, próbując pogodzić je z uniwersalistycznym roszczeniem rozumu filozoficznego. Krytykę religii objawionej G.E. Lessing podsumowuje w słynnym zdaniu: „Historyczne, przypadkowe prawdy nie mogą służyć za dowód koniecznych prawd rozumu". Lessing mówi o dzielącej je „ziejącej przepaści". Według niego rozum nie może zgodzić się na widzenie w historycznej i uwarunkowanej postaci Jezusa z Nazaretu realnego objawienia Nieuwarunkowanego oraz na opieranie takiego nieuwarunkowania na praw-

dzie dokumentów historycznych i relacjonowaniu cudownych wydarzeń. Filozofię wieku XVII i XVIII charakteryzuje próba oczyszczenia chrześcijaństwa z tego, co nazywane było wówczas „pozytywnością". Przymiotnik „pozytywny" należy tu rozumieć tak, jak rozumiemy go, gdy przeciwstawiamy „prawo pozytywne" „prawu naturalnemu". Teologia nominalizmu, a także teologia reformacji działanie Boga rozumiały wyłącznie „pozytywnie", to jest jako nie dający się wydedukować wyraz Bożej arbitralności. Filozofia racjonalistyczna natomiast usiłuje pojąć Boga jako miejsce wiecznej konieczności rozumu. Bóg jest Stwórcą praw natury, ale sam nie ingeruje nigdy w jej bieg. Nie objawia się w przygodnych wydarzeniach jako Pan natury: cuda nie istnieją. Przemienia się On poniekąd w monarchę konstytucyjnego, rządzącego za pomocą ogólnych praw, których zgodność z rozumem może być poznana przez każdy byt racjonalny. Dlatego cuda nie świadczyłyby o wszechmocy Boga, lecz byłyby oznaką niedoskonałości Jego praw. W transcendentalnej filozofii Kanta możliwość cudów zostaje wyeliminowana w sposób jeszcze bardziej radykalny. Wedle niemieckiego filozofa cuda nie są przedmiotem żadnego możliwego doświadczenia. Zgodność zdarzeń z prawami ma bowiem podstawę w transcendentalnych warunkach naszego doświadczenia – jest to transcendentalny warunek poznawalności zdarzeń. Zdarzenia, które wykraczałyby poza kontekst tego uwarunkowania, byłyby nieodróżnialne od halucynacji. Kto wkłada niebieskie okulary, nie jest w stanie wiedzieć a apriori, czy kiedykolwiek napotka przedmiot koloru niebieskiego.

W tej sytuacji – cóż pozostaje z wyjątkowości roszczenia Jezusa? Dla osiemnastowiecznych filozofów opiera się ona na niezrównanej sile przekonywania, z jaką Jego nauka wyraża to, co moglibyśmy uznać za uniwersalną religię rozumu. Wiążący charakter nauki nie opiera się na autorytecie pojedynczej osoby, ale przeciwnie – wyjątkowość osoby opiera się na wewnętrznej oczywistości jej nauki. Wobec pozytywizmu objawienia, który w cudach Jezusa widzi podstawę wiary chrześcijańskiej, Lessing mówi o „świadectwie ducha i mocy", co jest cytatem zaczerpniętym z tekstów św. Pawła. Rzeczywiście, filozofia zachowuje tu centralny element chrześcijaństwa. Chrześcijanin, który osobiście nie był świadkiem cudów Chrystusa, z reguły wierzy w przesłanie Jezusa nie ze względu na opowiadania o cudach, ale wierzy w nie z racji wewnętrznej oczywistości Ewangelii. Dlatego Ewangelia według św. Jana mówi: „Jeżeli będziecie trwać w nauce mojej, będziecie prawdziwie moimi uczniami i poznacie prawdę" (J 8, 31-32).

Ponieważ filozofia racjonalistyczna i idealistyczna widzi Jezusa wyłącznie jako Mistrza prawdy, którą można by w zasadzie poznać również bez Niego, dlatego redukuje ona chrześcijaństwo do jego przesłania moralnego. Tajemnica grzechu i odkupienia, zbawcze znaczenie osoby Jezusa, Jego śmierci i zmartwychwstania zostają odrzucone jako elementy mistyczne. Na początku naszych rozważań stwierdziłem, że w starożytnej religii naturalnej chrześcijań-

stwo widziało zasadniczo partnera dialogu. Włączało ją w kontekst historyczny, w kontekst historii zbawienia, w którego centrum znajduje się Boski Logos Bóg-człowiek, Jego śmierć i zmartwychwstanie. W wieku XVII i XVIII dokonuje się coś przeciwnego: historyczny wymiar objawienia zostaje zredukowany do religii naturalnej. „Religia naturalna" oznacza wiarę w istnienie Boga jako Stwórcy świata i gwaranta moralnego prawa naturalnego, w nieśmiertelność duszy i w sprawiedliwość wyrównawczą po śmierci. Dobrze rozumiane chrześcijaństwo nie jest niczym innym niż owa „religion naturelle" w tej mierze, w jakiej odwołuje się ona do swego najdoskonalszego Mistrza, Jezusa z Nazaretu. Wszystko to, co jest „pozytywne" – „statuarisch", jak mówi Kant – jest obojętne. To samo odnosi się do kultu, który służy tylko przygotowaniu duszy do przyjęcia wiecznych prawd rozumu. Jest zresztą rzeczą rozumną, aby wszyscy ludzie stali się chrześcijanami dlatego właśnie, że chrześcijaństwo jest niczym innym jak uniwersalnym ludzkim rozumem. Szczególnie wyraźne jest odwrócenie integracji, to znaczy włączenie tematyki teologicznej w filozofię w dziedzinie filozofii moralnej, czyli etyki filozoficznej. W średniowieczu etyka filozoficzna była nauką o cnotach w sensie arystotelesowskim oraz nauką o prawie naturalnym w sensie stoickim. Nauka o najgłębszej motywacji, która usprawiedliwia człowieka, była materią teologii: była to doktryna „caritas", miłości Boga i bliźniego jako „forma virtutum". Filozofia, która teraz oddziela się od teologii, filozofia czasów nowożytnych, otwarcie podejmuje ten teologiczny temat; innymi słowy, pytanie o ostateczną motywację człowieka staje się tematem filozoficznym. P. Gassendi odnawia epikureizm, wysuwając tezę, że wszystkie ludzkie działania motywowane są poszukiwaniem przyjemności. W pewnym sensie Spinoza odnawia stoicyzm. Nie jest przypadkiem, że pojęcie „amor Dei" – miłości Boga stanowi szczyt filozoficznej etyki Spinozy. Miłość ta nie jest jednak miłością przyjaźni „amor amititiae", lecz stoicką zgodą na przeznaczenie. Podobnie sedno etyki Kanta sprowadza się do tematu motywacji. Kant wprowadza rozróżnienie między zwykłą legalnością działania a jego moralnością. Moralne jest wyłącznie to działanie, które stara się być zgodne z powinnością jako celem samym w sobie. Tym samym Kant dystansuje się wyraźnie do pojęcia miłości, które zastępuje „szacunkiem dla prawa". W naszym kontekście decydujący jest fakt, że tematyka etyki teologicznej zostaje nie tylko włączona w filozofię, lecz nawet zastępuje tradycyjną treść etyki filozoficznej, która u Kanta całkowicie zanika. Etyka Kanta nie może zostać włączona w etykę teologiczną: wnosi ona bowiem roszczenie do bycia ostateczną formą integracji.

Dogmatem, który stawiał największy opór takiej filozoficznej redukcji, była nauka o grzechu pierworodnym i o odkupieniu. Nauka o grzechu pierworodnym stwierdza, że człowiek – mówiąc za Marksem – „taki, jaki jest", nie jest człowiekiem naturalnym, lecz produktem deformacji. Dlatego w człowieku „takim, jakim jest" nie można zobaczyć „prawdziwej ludzkiej natury". Dla filozofii starożytnej i średniowiecznej nauka o człowieku była częścią filozofii

przyrody. Człowiek, podobnie jak inne stworzenia, posiada „physis", naturę. Tego „człowieka naturalnego" doktryna chrześcijańska pojęła jako byt, który od samego początku znajduje się w kontekście historii zbawienia; jest on uczestnikiem powołania nadprzyrodzonego, ale jego udziałem jest wina, od której może go wyzwolić tylko śmierć Niewinnego. Próba włączenia tej wizji w filozofię udaje się po raz pierwszy J. J. Rousseau. Wyznanie wiary sabaudzkiego wikariusza z *Emila* ma znaczenie decydujące dla procesu transformacji chrześcijaństwa w religię filozoficzną. W tym tekście Rousseau zdecydowanie przeciwstawia się antychrześcijańskim encyklopedystom. Ale tekst ten mówi też po raz pierwszy tak wyraźnie, że Ewangelia nie naucza żadnych takich prawd, o których nie mogłoby nas pouczyć ludzkie serce. Właśnie z tego powodu, mówi Rousseau, Ewangelia przemawia do serca w sposób tak bezpośredni.

W drugim dyskursie Rousseau, w rozprawie poświęconej nierówności między ludźmi, odnajdujemy chrześcijańską naukę o grzechu pierworodnym i jesteśmy świadkami jej przemiany w teorię dziejów kultury. Po raz pierwszy zostaje tu przedstawiona radykalnie historyczna teoria człowieka. Wyjście człowieka z raju interpretowane jest jako wyjście hominidów ze stanu natury i wejście w stan kultury właściwy dla homo sapiens, charakteryzujący się językiem i organizacją społeczną. Humanizacja człowieka i grzech pierworodny zostają tu utożsamione, podobnie jak ma to miejsce w całym niemieckim idealizmie. Głos kusiciela staje się identyczny z głosem Boga, który wzywa człowieka do wyższego przeznaczenia. Taka interpretacja grzechu pierworodnego wpłynęła na cały niemiecki idealizm, a jej oddziaływanie widać jeszcze u Karola Marksa w jego historycznospołecznej interpretacji ludzkiej alienacji. Jeśli grzech pierworodny jest wydarzeniem historycznospołecznym, a nie przede wszystkim czymś, co odnosi się do relacji Bóg – człowiek, to upadkowi temu można zaradzić przy użyciu środków ludzkich. Może się to dokonać albo przez rewolucję, albo – tak jak w *Emilu* Rousseau – przez nową formę wychowania: wychowania, które nie dopuszcza do powtórzenia się alienacji poprzez nową formę socjalizacji indywidualnej.

Takie włączenie nauki o grzechu pierworodnym do filozofii ukazuje teraz właściwą sobie dialektykę. Intencją jest tu naturalizacja tej nauki. Nie mówi się już więcej o człowieku, który żyje przed Bogiem obciążony winą popełnioną przed wszelkim czasem historycznym, lecz o wydarzeniu z początku dziejów człowieka, które można zrekonstruować empirycznie. Ale taka naturalizacja historii zbawienia stanowi w rzeczywistości historyzację człowieka. U jej kresu znajduje się powiedzenie W. Diltheya: „O tym, czym jest człowiek, mówi wyłącznie jego historia". Przesłanką tego procesu była radykalizacja nauki o grzechu pierworodnym przez teologię reformowaną, według której grzech nie tylko osłabia, ale radykalnie niszczy naturę człowieka. Jeśli natura człowieka jest radykalnie zepsuta, oznacza to, że historyczna kondycja człowieka nie może

zostać w żaden sposób porównana z jego stanem pierwotnym. Oba te stany stają się niewspółmierne. Tak właśnie jest u Rousseau. W nowożytności istnieje tylko jeden filozof, który choć z jednej strony rezygnuje ze stworzenia filozoficznej wersji nauki o grzechu pierworodnym, to z drugiej nie ogranicza się do opowiedzenia się za dobrocią człowieka: jest nim Kant ze swoją doktryną „zła radykalnego" w człowieku. Kant stwierdza jego istnienie, rezygnując całkowicie z rozwijania jakiejkolwiek teorii wyjaśniającej ową empiryczną konstatację.

Dotąd mówiłem o próbach włączenia chrześcijaństwa w filozofię i interpretowania go jako „religii naturalnej". Próby te wywarły wpływ na teologię chrześcijańską, przede wszystkim w protestantyzmie. Oświeceniowej religii racjonalnej odpowiada religia sentymentalna, która z tą pierwszą dzieli rezygnację z przypisywania dogmatom teologii jakiegoś specjalnego znaczenia. Tylko to, co jest, ma bezpośrednią doniosłość dla życia praktycznego; może mieć znaczenie dla egzystencji człowieka wierzącego. Jednakże przedsięwzięcie włączenia chrześcijaństwa w filozofię nie mogło być w tym miejscu uznane za zakończone, ponieważ poza nią pozostawały wciąż wyłączone tajemnice chrześcijaństwa. Uznano je po prostu za nieistotne lub widziano w nich mitologiczny wyraz wiecznych prawd rozumu. U Hegla natomiast mamy do czynienia z bardziej radykalną próbą filozoficznego włączenia w pojęcie całej treści ortodoksji chrześcijańskiej. Hegel wyraźnie opowiada się za ortodoksją protestancką w jej konfrontacji z pietyzmem. Z drugiej strony w swej filozofii religii dąży do całkowitego zatarcia różnicy między dogmatyką teologiczną i filozofią. To przede wszystkim Hegel podjął próbę wykorzystania spekulatywnej treści chrześcijańskiej nauki o Trójcy Świętej. To, co nazywamy dialektyką heglowską, można rozumieć jako próbę zuniwersalizowania formy myśli, która dotąd była nam dostępna tylko w teologicznej spekulacji o Trójcy Świętej. W próbie filozoficznego przyswojenia sobie zbawczej wizji człowieka istotną rolę odgrywa odwołanie się do tradycji teozoficznych. Do filozofów idealizmu niemieckiego, G. Hegla i F. Schellinga, dotarły one – przede wszystkim tradycje J. Böhme i Saint-Martina – za pośrednictwem F. von Baadera. Nie jest przypadkiem, że u początku czasów nowożytnych teozofia przeżywała swój wielki rozwój. W czasie, gdy oficjalna teologia zasklepiła się w rodzaju pozytywizmu objawienia i zrezygnowała z czynienia zrozumiałymi treści wypowiedzi teologicznych, powstała, odwołująca się między innymi do tradycji kabalistycznej, nowa forma myśli, która znajduje się między filozofią typu neoplatońskiego i teologią objawienia i która przetrwała – mniej lub bardziej z dala od zinstytucjonalizowanych sił duchowych – aż do naszych czasów.

Ta nowa forma myśli łączy się teraz z filozofią. Z jednej strony von Baader, a z drugiej Schelling odrzucili Heglowską próbę podporządkowania teologii chrześcijańskiej logice filozoficznej. Schelling był przekonany, że Hegel przez logicyzację nie uchwycił ani prawdziwej rzeczywistości nauki o objawieniu, ani prawdziwej rzeczywistości przygodnego procesu naturalnego. W przeciwsta-

wieniu do próby Hegla powstaje próba Schellinga, którą nazywa on „filozofią pozytywną". Aż dotąd był to punkt krytyczny; ponieważ filozofia nie jest „pozytywna", Hegel jest racjonalny. Teraz istnieje filozofia pozytywna, która w sposób pozytywny zadaje pytanie o to, co przygodne (faktyczne). Filozofia przestaje tu być po prostu nauką rozumu, teorią tego, co konieczne, i tego, co możliwe. Filozofia dąży do stania się pozytywną w tym sensie, że sama przygodna rzeczywistość powinna być przedmiotem filozoficznego myślenia. W ten sposób filozofia przekształca się w rodzaj empiryzmu spekulatywnego. Fakt, że chrześcijańska interpretacja historii opiera się na przygodnych wydarzeniach, na objawieniu, którego nie można wydedukować z istoty Boga, nie stanowi tu uzasadnionego zarzutu. Schelling przedstawił subtelną teorię pozytywnego stawania się teologii, której w tym miejscu nie mogę nawet zasygnalizować. Filozofia pozytywna wywarła znaczny wpływ na rosyjską filozofię religii. Również w niej trudno jest wskazać na granicę między teologią objawienia i tym typem filozofii religii. Kim jest W. Sołowjow? Teologiem czy filozofem religii? Filozofia i teologia wydają się zlewać, tworząc jakąś wyższą dyscyplinę. Również okoliczność, że chrześcijańska interpretacja historii nie jest jedyną możliwą – a więc konieczną – lecz zależy od określonych artykułów wiary, nie stanowi dla Schellinga uzasadnionego argumentu. Refleksja o tym, co przygodne w sensie ścisłym, oraz o jego relacji do tego, co absolutne, sama jest przygodna, a zatem nie może wnosić roszczenia do bycia jedyną możliwą teorią.

Nowe ukierunkowanie filozofii Schellinga nie znalazło jednak naśladowców. Jedynie w dwu ostatnich dziesięcioleciach miała miejsce poważna asymilacja i zmierzenie się z tym podejściem. Z filozofii XIX wieku trzeba natomiast przypomnieć protest S. Kierkegaarda przeciw logicyzacji Hegla i teologii chrześcijańskiej oraz jego twierdzenie, że wiara jest paradoksem niedostępnym dla filozofii. Kierkegaard zapoczątkował proces, który zmusił teologię do refleksji nad swoją specyfiką. Tytaniczna próba włączenia całości objawienia chrześcijańskiego do pojęcia filozoficznego podjęta przez Hegla przemienia się w swe przeciwieństwo u Marksa, stając się ziemskimi dziejami zbawienia. Marks całą filozofię zachodnią interpretuje jako nic innego jak automistyfikację i nadbudowę procesu historycznospołecznego. Przedsięwzięcie włączenia teologii chrześcijańskiej w aprioryzm filozoficzny musi zatem uznać swoje niepowodzenie. Filozofia ponownie powraca do swego samorozumienia jako nauki rozumu i rezygnuje z ambicji przemiany treści objawienia chrześcijańskiego w coś podobnego do koniecznej prawdy rozumu. Dlaczego jednak próba ta była tak kusząca? Było tak przede wszystkim w czasie, gdy Kościoły chrześcijańskie stanowiły uniwersalne instytucje religijne, jedyne takie instytucje uznane oficjalnie. Jeśli oczekiwano, że Żydzi przyjmą chrzest, to dlatego, że tym samym zrezygnowaliby ze swej partykularności i włączyliby się w społeczeństwo uniwersalne. Partykularność wiary chrześcijańskiej nie odgrywała tu żadnej roli. W sytuacji, w której chrześcijaństwo stanowi powszechne wyznanie społe-

czeństwa, jest oczywiste, że do roszczenia tej instytucji do uniwersalności dołączy się podobne roszczenie filozofii. Po tym, jak chrześcijaństwo stało się w Europie raczej mniejszością i nie stanowi już powszechnie uznanej przesłanki naszego życia kulturalnego, filozofia przestaje być zainteresowana jego popieraniem.

Długotrwała symbioza filozofii i chrześcijaństwa nie może jednak zostać zignorowana bez szkody dla obydwu stron. Filozofia dostarczyła chrześcijaństwu instrumentarium pojęciowego, i to nie tylko w ostatnich wiekach. Zmuszona koniecznością znacznie rozszerzyła swe instrumentarium, podejmując badanie treści objawienia chrześcijańskiego. Dlatego na przykład filozoficzne pojęcie osoby jest niezrozumiałe bez teologii chrześcijańskiej. Pojęcie osoby, o czym wiedzieliśmy, wypływa bezpośrednio z chrześcijańskiej nauki o Trójcy Świętej i z chrystologii. Nie istniałyby filozofia dziejów i historyczna interpretacja człowieka, gdyby filozofia nie podjęła próby rozumienia dziejów jako dziejów zbawienia. Jedna z podstawowych części *Bycia i czasu* M. Heideggera zajmuje się opracowaniem kategorii, które w istocie są sformalizowanymi kategoriami teologicznymi – kategoriami pozbawionymi ich pierwotnej treści, ale z zachowaniem ich struktury formalnej. Warto przypomnieć, że Heidegger przed napisaniem *Bycia i czasu* prowadził wykłady na temat listów św. Pawła.

Teologia chrześcijańska zostaje jednak również wzbogacona przez filozofię nowożytną. Nie przypadkiem teologowie, na przykład W. Kasper, przedstawili ostatnio ważne prace na temat późnej filozofii Schellinga. Podejście transcendentalne K. Rahnera znajduje się jeszcze na linii tradycji przemiany prawd objawionych w filozoficzny aprioryzm. W pewnej mierze filozofia formułuje tu a priori schemat tego, co Bóg powinien nam powiedzieć, gdy do nas mówi. Schemat ten zostaje wypełniony przez faktyczność objawienia. Wydaje mi się, że próby te należą już raczej do przeszłości, podczas gdy nadal interesujące pozostają te próby, które odwołują się do czegoś podobnego do filozofii pozytywnej. Odnosi się to również do projektu estetyki teologicznej H. Ursa von Balthasara. Również tutaj dokonuje się próby racjonalnego przyswojenia sobie zbawczego objawienia, odwołując się do troistości Boga. Jednak rozumienie to dalekie jest od filozoficznego aprioryzmu i raczej jest pokrewne rozumieniu dzieła sztuki. Kto rzeczywiście przyswoił sobie intelektualnie symfonię *Jupiter* Mozarta – w tej mierze, w jakiej jest to możliwe – rozumie jej wewnętrzną konieczność. Rozumie, że żaden takt nie może być inny, niż jest. Ale konieczność ta jest koniecznością „późniejszą", koniecznością niejako a posteriori. Nie moglibyśmy powiedzieć: ja również mógłbym napisać tę symfonię, ponieważ dobrze widzę jej konieczność. Jest to konieczność, która nie likwiduje przygodności. Pozytywna filozofia Schellinga stanowi próbę pomyślenia takiej konieczności a posteriori. Jak już powiedziałem, również ta próba jest nieodwracalnie przygodna. Sama idea przygodności jest pochodzenia żydowsko-islamsko-chrześcijańskiego i rzeczywistego pogłębienia doznała tylko w filozofii

średniowiecznej. Znajduje się ona bowiem w relacji do pojęcia wolności. Nie jest łatwo wyjaśnić, co rozumiemy, mówiąc, że coś mogłoby być inne, niż jest. Idea przygodności, która weszła do myśli przez religię biblijną, znika wraz z zanikiem religii biblijnej, podobnie zresztą jak pojęcie osoby.

Starożytność charakteryzowała relacja współzawodnictwa między filozofią a chrześcijaństwem, średniowiecze – relacja hierarchicznego podporządkowania filozofii teologii. Nowożytność charakteryzuje próba włączenia chrześcijańskiego credo w filozofię i zredukowania go do niej. Wydaje mi się, że przyszłość należy do współistnienia, do refleksji teologii i filozofii nad wspólnymi tematami, refleksji, która nie będzie jednak koordynowana uprzednim ustaleniem metody.

To, co rozumiemy przez ponowożytność, jest takim współistnieniem przygodnych, nie planowanych z góry refleksji. Owo współistnienie nie powinno przybierać formy irracjonalizmu i chaosu, chociaż w różny sposób filozofia i teologia dążą do prawdy. Wiara chrześcijańska rozumie samą siebie jako prawdę ostateczną, ale zarazem – jak mówi Pismo – jako „światło, które świeci w ciemności", „światło dla moich kroków". Nie wyjaśnia ona wszystkich tajemnic świata. Filozofia zaś nie może przyswoić sobie tej wiary, dostarczając jej autentycznej interpretacji. Filozofia jest jednak otwarta na wiarę, jeśli rezygnuje z zamkniętego systemu interpretacji świata. Dopóki jej modelem pozostanie Sokrates, nie zastąpi ona spojrzenia na Chrystusa.

Tłum. z jęz. włoskiego *Jarosław Merecki SDS*